Divulgación

GénEroos
Volumen 2/número 3/marzo-agosto de 2024/ pp. 315-332
eISSN 2992-7862
DOI: RevGenEr.2024.3.11
CC BY-NC-SA 4.0

Decolonizar las emociones desde una perspectiva no hegemónica

Decolonizing emotions from a non-hegemonic perspective

Eliana Rocio Tirado Cuéllar ORCID: 0009-0009-8741-9798
Fundación Universitaria Unimonserrate, Bogotá, Colombia

Xitlali Torres Aguilar ORCID: 0000-0002-0364-2530
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México

Recepción: 07/05/23
Aprobación: 23/10/23

Resumen

Este ensayo aborda la importancia de las emociones como ese hilo conductor hacia espacios o lugares de reflexión que permiten desmarcar(nos) de esos parajes socialmente impuestos. Las emociones juegan un papel fundamental en el ser; en consecuencia, abordarlas de manera interseccional es reivindicador y necesario. Son insustituibles para entender desde otro lugar cómo las personas experimentan las opresiones y navegan por sus identidades. Así, podemos desmarañar dimensiones como las sexualidades, espiritualidades y etnicidades, las cuales son nociones de

Abstract

This essay addresses the importance of emotions as that guiding thread towards spaces or places of reflection that allow us to distance ourselves from those socially imposed places. Emotions play a fundamental role in the self; consequently, addressing them in an intersectional way is vindicating and necessary. They are irreplaceable to understand from another place how people experience oppressions and navigate their identities. Thus, we can unravel dimensions such as sexualities, spiritualities and ethnicities, which are notions of understanding that allow us to

comprensión que permiten analizar las desigualdades desde otro lugar, pero, sobre todo, desafiar las narrativas dominantes.

Palabras clave
Decolonialidad, estudios de género, emociones, interseccionalidad, feminismo.

analyze inequalities from another place, but, above all, to challenge dominant narratives.*

Keywords
Decoloniality, gender studies, emotions, intersectionality, feminism.

Introducción

Históricamente, el sentir se ha descrito desde una perspectiva afectiva, como las afirmaciones que se realizan respecto a los pueblos como *fríos*, *cerrados*, *amables*, *desconfiados*, que están atravesadas por referencias simplistas desde lo regional. El sentir es otra forma de reconocimiento y transformación, genera un modo de trazar caminos, por tanto, desde una cultura política interroga el "funcionamiento de las emociones para moldear las superficies de los cuerpos individuales y colectivos" (Ahmed, 2015, p. 9), y ahí mismo describe que el cuerpo "adopta una forma del contacto que tienen con los objetos y los otros". Esta precisión se relaciona con lo expuesto por Oyèrónke (2017), quien explica la colonización de los cuerpos y las mentes mediante la narración histórica de éstos, lo que conlleva a desdibujar y cercenar lo multicultural, así como una desconexión individual. El reconocerse y saber ¿quiénes somos?, ¿qué queremos?, en múltiples dimensiones es una tarea tan compleja como importante, considerando que según Jover (2015), la capacidad de autoorganización, los recursos de autoconocimiento y la resolución de conflictos parten del pensamiento consciente y es fundamental para la solución y gestión de problemas sociales.

El estudio de las emociones y, particularmente, la comprensión de ellas ha pasado por múltiples momentos históricos y análisis de diversas miradas; por ejemplo, los clásicos de la filosofía concebían las emociones como un dispositivo de relación con los otros (Surrallés, 1998); Hobbes (1989) las consideraba como fenómenos esencialmente sociales; Descartes (1997) formula una alternativa a la teoría social, proponiendo la tesis fisiológica, donde los fenómenos psíquicos se relacionan con el alma, pero enraizados en la fisiología como consecuencia de un hecho puramente físico.

* Translated with DeepL.com (free version).

Reconocer las complejidades del ser es transformador, pero en palabras de Ahmed (2015, p. 31) debe realizarse tanto "de adentro hacia fuera y de afuera hacia adentro", lo cual sigue siendo una tarea pendiente, convirtiéndose así en un asunto complejo del cual se huye para evitar esgrimir temores, zonas grises o inexploradas. Sin embargo, para generar otras comprensiones de lo interseccional se hace necesaria la lógica del sentir, que mueve hacia afuera y hacia adentro del ser. Hay múltiples formas de estudiar y comprender el *sentir*; Surrallés (1998) indica que a lo largo de la historia de la antropología el abordaje ha sido parco, y menciona la escasez de reflexiones teóricas relacionadas con el tema. Por su parte, Ahmed (2015) argumenta que, además de las consideraciones psicológicas sobre las emociones, debe existir una mirada desde las prácticas culturales y sociales, en un sentido más humano, cercano y cambiante.

Fornet (2018, p. 188) explica lo siguiente sobre las emociones:

> la exactitud emocional también juega un papel importante, si partimos del acuerdo de que todas las emociones son naturales, que no hay emociones buenas y malas, de que las emociones nos dirigen por completo la conducta, pero que indudablemente nos proveen con información valiosa que pueden acercarnos a vivir una vida que sea congruente con lo que nos importa, también debemos aceptar que el abanico de emociones que podemos experimentar las personas es vasto y, con frecuencia, poco explorado.

Bajo esta idea, Jover (2015, p. 32) cita a Zambrano en un texto titulado *La confesión, género literario*, donde se presenta la idea de agradecer la vida y la historia como una expansión de conocimiento sobre sí mismo: "La confesión: el de la huida de sí, y el que busca algo que lo sostenga y aclare […] comienza siempre con una huida de sí mismo".

Con el paso del tiempo, en opinión de Jover (2015), se ha desaparecido el sujeto, se ha perdido el alguien con identidad, el alguien responsable, una figura propia, se ha quedado un mundo donde han huido las formas, quedando sólo el vacío. Indiscutiblemente, se llega a la existencia humana con el deseo de revelar el sentido de las cosas, como un alma que intenta descubrir sus pasiones y a su vez de comprenderlas y es así como se revela los objetivos y formas en medio de los otros y con los otros.

Rememorar la incomodidad de hacer consciente lo que se es, es enfrentarse al más universal de los desafíos como lo precisa Obama (2018,

p. 61): "Consiste en conciliar quién eres con el lugar del que provienes y el lugar hacia el que quieres ir. También nos damos cuenta de lo mucho que nos faltaba para encontrar nuestra propia voz". Moverse de las fronteras muchas veces recuerda el sentido de la existencia, abrirse a la posibilidad del escozor que produce el sentir y su lucidez.

Argumentación

Descubrir(nos)

El silencio y la angustia son las primeras sensaciones que habitan cuando comienzan las tensiones entre los deseos y los misterios. Castillo (1988) lo describe como una incisión pequeña contra la infinidad de silencios y secretos. Lo primero que se presenta es la institución de patriarcalidad y la heterosexualidad, como esa costumbre que difícilmente muere y que a través de su estructura asegura la perpetuidad y control sobre las mujeres. "A las mujeres se les mantiene por medio del terror" (Castillo, 1988, p. 100).

Los análisis feministas han examinado los estamentos que erigen esas formas de opresión a través del terror o el absolutismo, incluso, utilizar las políticas públicas frente a la reducción de la sexualidad de las mujeres a las esferas del cuidado y de los deberes del hogar. Dicho reduccionismo obedece a la noción de *identidad* o a su *núcleo genérico de identidad*, en donde sirven para reforzar ese orden binario que mantiene tal opresión.

Las aproximaciones teóricas desde el cuerpo, el discurso y la identidad, exponen que los cuerpos no hegemónicos o subordinados han sido abordados desde distintas disciplinas, intentando analizarlos e interpretarlos bajo diferentes perspectivas. El texto *Cuerpos lésbicos, tríbades, marimachos y tortas* hace mención que en la sociedad renacentista "oficialmente estaba prohibido adaptar el rol del otro sexo" (Creed, 1995, p. 6).

La lesbiana era llamada tríbada, atribuyéndole la categoría de pseudohombre, de poseer un cuerpo masculino, además de inferior. A finales del siglo XIX no se contaba con leyes sobre la sodomía o el travestismo —sólo era ilegal vestirse de una manera no apropiada a la clase a la que se pertenecía—. Los actos atribuidos al otro género eran catalogados de sodomía, que podían llevar a la condena social y a la hoguera a todos aquellos que no eran entendibles bajo la óptica de la *normalidad* (Carlo, 2016).

Sin embargo, textos como la Ética amatoria del deseo libertario, nos permite entrever cómo es el régimen de la corporalidad, debatiendo una de las metáforas más coloquiales "venimos así de fábrica" cuando se quiere justificar un hecho biológico, afectivo; es decir, somato-sexo-sociopolítico como *natural*, preguntándose así: ¿dónde está la fábrica en la que estos cuerpos son gestionados?, ¿qué tipo de manufactura produce e intercambia? (Caserola, 2013). De acuerdo con Corregido (2011), el cuerpo se aprende de acuerdo con los patrones culturales donde cada persona se encuentra integrada, lo cual implica diferencias notables en las maneras de conceptualizar, utilizar y valorar las diferentes funciones; por ejemplo, en algunas culturas como la amazónica, la relación con el propio cuerpo se considera una fuente legítima de placer, en otras está marcada por tabúes y desvalorizaciones e incluso se evita hablar de ello, como suele ocurrir en Occidente.

En este sentido, se debe pensar la sexualidad desde diferentes aristas, considerando que el cuerpo se encuentra en el centro de gestión de lo político. Una ficción histórica (soma), con relación a las formas de producción económica, de gobierno, de lo social, el cual forja un alma sexualizada, un conjunto de procesos que tienden a normalizar y que llevan afirmar *soy homosexual* o *soy heterosexual*. En este sentido, Restrepo (2004, p. 245) indica que la función social de la sexualidad:

> Le salió de adentro esa especie de horror por la sexualidad de los demás […] que a lo mejor es horror por la sexualidad propia […] esa compulsión a censurar y reglamentar la vida sexual de los otros […] como si por aprendizaje hereditario supieran que adquiere el mando quien logra controlar la sexualidad del resto de la tribu.

Sin embargo, tal rechazo se produce o se manifiesta, principalmente, en la sexualidad femenina. La diferente asignación de límites y posibilidades para el desarrollo de la sexualidad de los hombres y mujeres es un fenómeno bastante generalizado. Éste se relaciona con pautas que están en el fundamento de la organización social, en el cual las religiones juegan un papel que sigue infiriendo sobre los roles y formas organizativas de la sociedad (Corregido, 2011). Y es que, desde la república y el imperio romano hasta el siglo XIX, se consideraba pecado, por parte de la tradición judeo-cristiana y teniendo como referencia la heterosexualidad como la única expresión natural de la sexualidad (Morgan y Nerison, 1993).

Dolor, sufrimiento, vergüenza, cobardía, miedo, aprensión, repugnancia, asco, amor y odio, son los anclajes emocionales que Ahmend (2015, p. 11): "Asemeja a la deconstrucción de las figuras retóricas que articulan afectivamente las políticas textuales del racismo, el sexismo y la homofobia en el siglo XXI". Estos tres vectores de discriminación son operativos en un sistema capitalista globalizado que genera profundas desigualdades sociales y actúan interseccionalmente. Ahmed (2015) lo califica de heteronormatividad, lo que podría releerse como una narrativa de restauración y lesión. A principios de los años ochenta del siglo pasado, Rich (1980, p. 14) lo refirió como heterosexualidad obligatoria y es que:

> Ambas nociones se refieren a una institución política organizada alrededor de una moral sexual que subordina a las mujeres y descarta otras sexualidades y que también, en su carácter "total", dicta el resto de las formas de la dominación masculina a partir de violentas exclusiones de raza o clase.

Por el contrario, en las genealogías de los feminismos se encuentran diferentes luchas contra esa normatividad, la cual trata de asuntos determinados y de los intereses de una ciudadanía moderna hecha a la medida blanca, clase media y *pater* familias. Rich, Berlant y Warner (citado en Ahmed, 2015, p. 15) ilustran las cláusulas de ese desacuerdo entre "el feminismo de segunda ola y el de la tercera, o queer ¿la mujer como sujeto del feminismo, o un 'sujeto excéntrico' binario de género?" Bajo esta postura se cuestiona el no tratar el tema en función de las investiduras afectivas, de normas sociales históricamente aceptadas o de políticas antinormáticas y desnormalizadoras, considerando que no son garantías de suficientes cambios, sino de una construcción en la persistencia.

Con relación a lo anterior, se dejan a las ¿lesbianas?, o a las ¿homosexuales femeninas?, aunque algunas veces se usen de forma relativamente in(distinta), los términos lesbiana, homosexual femenina o mujer *gay* sí exhortan sus distanciamientos. Clarke (1988) describe el lesbianismo como un acto de resistencia contra la cultura de supremacía-machista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista como la de Estados Unidos. Clark (1988, p. 99) lo explica como:

> Una resistencia que debe ser acogida a través del mundo por todas las fuerzas progresistas. No importa cómo una mujer viva su lesbianismo […] Históricamente, la cultura occidental, con el deve-

> nir del tiempo, ha llegado a reconocer a las lesbianas como mujeres que con el tiempo tienen una gran variedad de relaciones sexuales/sentimentales con mujeres.

Podríamos afirmar que el lesbianismo es un (auto)reconocimiento, un despertar, avivar, renovar, redespertar de las mujeres por las mujeres. La importancia del uso del término es la base de frente de lucha contra una generalidad masculina de la homosexualidad y, en un segundo momento, la desobediencia epistémica del pensamiento y el sentir. Abril Castro, en UNAM Global (2020), argumenta que el término *mujer gay* se ha utilizado para referirse a mujeres lesbianas o bisexuales, lo cual invisibiliza la representación epistémica que se mencionó con anterioridad. El debate político es infinito en torno al tema y justamente de allí deriva gran discusión feminista, porque si bien es cierto, la expresión homosexual se refiere a la atracción erótica, romántica, sexual que una persona experimente de manera sostenida por individuos de su mismo sexo (Etecé, 2022), que usualmente son hombres.

Butler (1990a) observa cómo la identidad sexual emerge a partir del deseo, la fantasía, la emoción, el símbolo, el conflicto y la ambivalencia, relacionado al trabajo de Foucault (1984). Argumenta que el vínculo entre sexo y poder de género es producido, no por medio de la naturaleza, biología o razón, sino a través del desarrollo del conocimiento, el discurso y las maneras de poder, mediante cuerpos actuantes y prácticas sexuales.

En *Feminism and the Subversion of Identity* (1990b) y *Bodies that Matter* (1993), Butler sostiene que sexo y sexualidad son constituidos y reproducidos a través del cuerpo que actúa la producción de los cuerpos masculinos y femeninos; de los cuerpos lésbicos y *gays*; el cuerpo *sexy*, el cuerpo sano y saludable; el cuerpo anoréxico; el cuerpo hermoso. El género, de acuerdo con Butler, no es la consecuencia del *yo verdadero* o del *núcleo de la identidad sexual*, sino es una cuestión de desempeño: el desempeño de un estilo corporal.

Butler (1990a) describe al cuerpo como ese actuante que acompaña la copia, la imitación y repetición de los estereotipos culturales, lingüísticos y sus diferentes formas simbólicas de la producción de la femineidad y la masculinidad. Para cotejar lo anterior se puede realizar el símil con las teorías sociológicas de la sexualidad, las cuales sugieren una renovación constructiva frente a la autoproducción de las corporeidades individua-

lizantes. Esto genera una serie de constreñimientos en lo tradicional y en lo paulatino de la cultura, la economía y la política.

La teoría social de Ulrich Beck (1986) hace el diseño de las diferentes maneras cambiantes en las que los diversos individuos experimentan el sexo, la sexualidad, las relaciones, la intimidad, lo que permite evidenciar una serie de transformaciones sociales y personales. A su vez, el sociólogo británico Anthony Giddens (1991) considera que el mundo moderno se encuentra expuesto a una serie de desarrollos y desencadenantes positivos-negativos en el *yo*, la sexualidad y la intimidad. Tanto Beck como Giddens sostienen que el *yo* se individualiza crecientemente hoy en día, por tanto, se convierte en algo que es reflejado, retrabajado, alterado e, incluso, reconfigurado. Sin embargo, Giddens (1991) intenta enfatizar sobre la cognoscibilidad de los agentes sociales y sobre las transformaciones sociales; cómo éstas afectan la organización reflexiva del *yo* y, en consecuencia, el estilo de vida y de intimidad postmoderna responde a una casi radicalización del género y del sexo.

Si las relaciones se construyen y mantienen a través de compromisos personales, donde la confianza y la satisfacción emocional son fundamentales, podría implicar que tanto hombres como mujeres contemporáneas buscaran la igualdad. El propósito de esto sería respaldar y consentir lo que se denomina el mundo postradicional de la intimidad, al que se asocian diversos movimientos en favor de las mujeres y del feminismo. Giddens (1991) afirma que lo anterior es crucial para el respectivo proceso de democratización en las dimensiones del género, la sexualidad y la intimidad; que configuran el cuerpo y el sentir. En palabras de González-Rodríguez (2023, p. 521) explica que:

> El cuerpo es la expresión de lo que cada persona, época, sociedad y cultura hacen de él; es la expresión de la voluntad de cada ser, constituye el reflejo de la identidad subjetiva del yo; el cuerpo soy yo; ella, él... somos todos... en una sociedad con miedos, mitos, tabúes que se manifiestan a través del cuerpo; así mismo el cuerpo se convierte en la amalgama perfecta entre naturaleza y cultura; la mayor expresión histórica, social, cultural, política, religiosa y tecnológica en la evolución humana.

En este sentido, se hace necesario construir conciencias desde el respeto para reconocer los deseos y disposiciones de la belleza, el amor

y la dignidad; configurar otras maneras de vida. También es necesario considerar la interseccionalidad como una perspectiva hacia los marcos explicativos de opresiones múltiples y de las luchas multidimensionales. En el apartado siguiente se expone una serie de marcos analíticos; éstos evidencian complejos entramados que han sido estudiados de manera superficial como proyectos políticos, en los que el poder imperial, la dominación étnico-racial y la explotación de clases se conectan de forma sistémica con la opresión sexual y de género (Lao Montes, 2007).

Dignificación desde la interseccionalidad

La interseccionalidad es uno de los marcos explicativos de las opresiones múltiples y de las luchas multidimensionales, como marco teórico y metodológico para comprender las luchas de los feminismos negros o afrofeminismos. Por tanto, el enfoque interseccional incluirá una serie de relatos, además de las descripciones propias del pensamiento feminista que se han elaborado desde 1960 con la construcción de los grupos de emancipación social, tales como el Partido de las Panteras Negras. Sin embargo, se debe analizar la importancia de los diferentes contextos históricos y geopolíticos, concluyendo con la importancia en los aportes del feminismo negro y la interseccionalidad en su enfoque epistémico decolonizador que nos permite comprender la complejidad de una situación concreta.

El concepto de interseccionalidad fue acuñado por la abogada Kimberlé Crenshaw[1] en 1989 (Muñoz, 2010). Esto se dio en el marco de la discusión jurídica sobre la discriminación que experimentaban las trabajadoras negras de la compañía General Motors;[2] de esta manera se

1 Experta legal y académica afroestadounidense, quien "llegó a este concepto inspirada por el conocimiento y los saberes emancipatorios heredados de sus ancestras, pioneras feministas afro que lucharon contra la cosificación de sus cuerpos, el racismo, el sexismo y la discriminación de género y de clase social desde los tiempos de la esclavitud" (Muñoz, 2010, p. 8).

2 El momento coyuntural se produjo con el caso De Graffenreid c. General Motors de 1977. En esta sentencia se confirmó la posibilidad de recurrir a la justicia por discriminación racial o discriminación sexual, excluyendo la posibilidad de alegar la combinación de ambas (De Graffenreid versus General Motors Assembly Division, St. Louis, 413 F. Supp. 142, 143 (E.D.Mo.1976). Con esta sentencia se instituyó que las mujeres afroamericanas no formaban una clase especial y, por lo tanto, no se admitió el uso de un super remedio que armonizara remedios previstos para múltiples tipos de discriminación. Sin duda alguna, Crenshaw, De Graffenreid y las otras demandantes que habían sido despedidas por General Motors se

buscaba visibilizar las múltiples opresiones a las que estaban expuestas las mujeres afrodescendientes en Estados Unidos. Lo que más le preocupaba a Crenshaw era crear una categoría jurídica donde se lograra especificar las múltiples formas de discriminación, ya sea por razones de raza o género. El concepto siempre estuvo presente de diferentes maneras y momentos en la genealogía del *black feminism* y es así como se manifestó en distintas obras, representaciones, narrativas y políticas de las pensadoras negras. Las implicaciones de ser una mujer negra, el ser pobre, el ser lesbiana, incluso, cómo se usó la religión para propagar el racismo y la discriminación; en contraste, el verse desde todas las aristas es una manera de resistir y de reclamar la propia existencia.

Collins (2005), nos ofrece una alternativa epistemológica que "nos permite imaginar nuevas geometrías" (p. 16) al acercarnos al pensamiento feminista negro. Este enfoque situado nos permite adoptar una perspectiva desde las mujeres negras y considerar sus puntos de vista en diálogos epistémicos relacionados con la matriz de dominación:

> Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado (Collins, 2005, p. 16).

Al exponer esa diatriba de las mujeres negras a las ciencias sociales y a las teorías feministas, se encuentra, según nos menciona Luz Gabriela Arango (2005, p. 21): "El carácter situado del conocimiento, los límites inherentes a toda visión científica del mundo social y las potencialidades inscritas en los puntos de vista marginados".

hallaban en un cruce particularmente peligroso debido a su posición en el lado subordinado tanto de la raza como del género. Pero la Corte estableció que las demandantes no podían ser indemnizadas porque el tipo de daño alegado no podía ser identificado con claridad. Usando la metáfora del accidente de tráfico, Crenshaw comentó el caso comparando la decisión de la Corte a la decisión de una ambulancia que, llegando al sitio de la colisión, en lugar de socorrer a los heridos, los deja sin atención médica porque la causa del accidente es distinta de las conocidas (La Barbera, 2016, p. 111).

No obstante, eso que se presume como uso creativo de su marginalidad en las ciencias sociales remite a Cesaire (1939, p. 10) con una máxima "las dos maneras de perderse son: por segregación, siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución en el universal". Bidaseca y Vazquez Laba (2011, p. 222) exponen que:

> La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra.

Con respecto al axioma sobre el pensamiento feminista negro y sobre su reflejo de un punto de "vista particular sobre sí mismas, la familia y la sociedad" (Arango, 2005, p. 183), se debe reflexionar sobre el sujeto político del feminismo negro que desestabiliza al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, "tanto como las narrativas masculinistas de «lo negro» como color político, mientras cortocircuita seriamente cualquier interpretación de «la mujer», como una categoría unitaria" (Hooks et al., 2004, p. 119).

Por consiguiente, no debe verse sólo como un punto de vista particular sobre sí misma, la familia y la sociedad. Es una oportunidad, una forma de resistencia, de la que se ha previsto grupos sociales históricamente dominados por un sistema racista, clasista, homofóbico, misógino y patriarcal. Una de las grandes ganancias del patriarcado ha sido instaurar el negocio del descontento y de la inconmensurable opresión hacia las mujeres, cueste lo que cueste, lo cual ha sido una constante a lo largo de los años, como se describe en las siguientes obras:

1. *Acaso no soy una mujer* (Truth, 1851), expone el discurso pronunciado por Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron-Ohio.
2. *Una voz del sur* (1892) de Anna Julia Cooper, texto compuesto de ensayos que abordan temas de raza, racismo, género, realidades socioeconómicas de las familias negras y la administración de la Iglesia Episcopal.
3. *Sus ojos miraban a Dios* (Hurston, 1937) y *Mujeres, clase y raza* (Davis, 1981), estos textos revelan las diferentes indagaciones históricas que se cuestionaron la identidad, el cuerpo como un asun-

> to social, cultural, político y sexual, gestando desde allí el tono y perspectiva de las luchas en cuanto a raza, clase, sexo y sexualidad que se yergue desde el pensamiento feminista negro; desmaraña las causas que conllevaron a que las reivindicaciones de las mujeres negras fueran sistemáticamente invisibilizadas a pesar de la fuerza y energía renovadora de las mismas.

A pesar de que ha sido una apuesta histórica colectiva, quedan de manifiesto las múltiples tensiones, luchas, encuentros y desencuentros que se han generado por desaprender lo que se ha enseñado sobre las relaciones sociales en sus diferentes categorías de raza, clase, género y sexualidad. También incurren en sus diferentes configuraciones historicistas que conforman lo que West y Fentersmaker (1995) denominan realizaciones situadas, las cuales permiten una descripción sobre las comprensiones de la diferencia como interacción continua, además de la reconceptualización del género y sus implicaciones. Es decir, cómo las interacciones de raza, clase y género, se convierten en un instrumento de análisis y cómo dichas interrelaciones reflejan lo estrepitoso de una estructura social, cultural hegemónica y occidental (Collins, 2005).

La explicación anterior nos brinda la oportunidad de explorar la noción de Bourdieu sobre la existencia del *habitus*, donde a través de sistemas de disposición duraderas y transferibles se crean estructuras *estructuradas*:

> Predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente como una grafía "regulada" y "regular" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p. 86).

Ciertos fines pueden ser objetivamente adecuados a su meta sin conjeturar su propósito consciente ni la presunta potestad necesaria para conseguirlos. "Esta perspectiva nos permite comprender no sólo la paradoja de la organización jerárquica de lo social y la inherente consustancialidad de las relaciones sociales" (Bourdieu, 2007, p. 86), sino

también las diversas posibilidades en las que la interseccionalidad se ve inmersa. Esta última actúa como un factor explicativo de las clasificaciones diferenciadoras, así como de las distinciones presentes en las identidades, subjetividades, construcciones y colores de piel que persisten como parte de un *mantra multiculturalista*.

Brown (1995) denominó como el *mantra multiculturalista* a la raza, la clase, el género y la sexualidad, presentado el reto teórico, político y personal, además de su "aprovechamiento creativo de estas diferencias para enriquecer nuestra comprensión de las relaciones sociales de poder y nuestras luchas comunes" (Viveros, 2016, p. 3), en tanto que los hijos de la diáspora africana se convierten en un continuum[3] en el resultado histórico del *malungaje*.[4]

El devenir de la experiencia de las mujeres negras[5] obedece a la colonización de las mentes y los cuerpos. Las personas de origen africano quedan enganchadas en esa desafortunada desventura de la tradición de la dominación masculina, particularmente desventajosa para las mujeres. Las uniones, los afectos y el cuerpo quedaron bajo la competencia de un punto de vista dominante.

Es importante aclarar que se han utilizado los términos: afrodescendiente, mujeres negras, personas de origen africano desde esa imperiosa necesidad de resignificar toda esa connotación negativa que tienen tales términos. En primer lugar, la palabra *negro*, por sí misma posee una carga negativa, peyorativa, la cual es anterior al sujeto social; sin embargo, es

3 A diferencia de los estudios posmodernos y poscoloniales que derogaron el límite entre lo que se denomina cultura popular y alta cultura, Assman conserva el término continuum. No obstante, existe una serie de límites a nivel social/cultural, además de los deslindes que se exponen entre la memoria comunicativa y cultural. Por un lado, el lenguaje oral y elaborado, formando una especie de continuum en que la transición de las manifestaciones y sistemas de comunicación es fluctuante (Seydel, 2014).

4 "Entre los pueblos bantúes de África central y oriental, particularmente entre los hablantes de kikongo, umbundu y kimbundu existe una palabra/ concepto en el/la cual al menos tres ideas se cruzan y combinan dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo. Estas ideas son: i) de parentesco o de hermandad en su sentido más amplio, ii) de una canoa grande y iii) de infortunio. La palabra que junta estos conceptos es malungo, y para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significaba compañero de barco" (Branche, 2009, p. 29).

5 Se emplea la propuesta de Betty Lozano Lerma (2016) de esta forma no separada de escritura, quien ha manifestado que es una imposibilidad manifiesta separar la experiencia de ser mujer y ser negra.

antitético desplazarles a esos lugares de incertidumbre de construcción judeocristiana, por esta razón, apuesto por la reivindicación del lenguaje, como creación de un nuevo halo de connotaciones positivas y de usanza de los términos desde el empoderamiento.

En segundo lugar, el término o expresión afro, de afrodescendiente, se origina como mecanismo de resistencia, de firmeza y obstinación frente a ese racismo, endorracismo y microrracismos emanados de esas estructuras que aún se encuentra erigidas en esas disposiciones sociales heredadas de la colonización.

La afrodescendencia es un anagrama vindicatorio del reconocimiento de las personas descendientes de las culturas africanas que residen en las Américas. Vale la pena señalar que es un concepto político de pulsos y significancia de la experiencia propia y apropiación de los espacios políticos históricamente negados.

En consecuencia, es necesario reflexionar desde los sentidos subjetivos que pueden tener los hechos sociales, como la experiencia de discriminación racial (Gil Hernández, 2010), y por la necesidad de describir las múltiples (inter)subjetividades, representación de diálogos, polifonías, como una "etnografía colaborativa entre sujetas, sujetos e investigadores que reconociera que los 'sujetos' de investigación son también sujetos del conocimiento" (Curiel, 2011, p. 27).

Conclusiones

La interseccionalidad facilita la interacción entre las emociones y la cultura, revelando algunas de las razones epistémicas por las cuales las emociones no fueron inicialmente objeto de estudio social. Este desinterés se atribuye, en parte, al impacto de la colonización que no sólo afectó a los cuerpos, sino también a la psiquis y la percepción humana. Como resultado se relegó el análisis de las emocionalidades, limitando la integración de los aspectos emocionales, sexuales y espirituales en un mundo que no otorgaba transcendencia a la experiencia humana, a pesar de la compleja multiplicidad interna.

Por tanto, la interseccionalidad nos brinda la oportunidad de abordar las experiencias subjetivas y desestructurar las normas sociales, al permitirnos unificar nuestras demandas y verdades que residen en nuestros

cuerpos. Figuras como Sojourner Truth, Audre Lorde y Angela Davis, realizaron valiosos aportes desde sus experiencias corporales, emocionales y sexuales, aportes manifestados a través de sus palabras, postulados, pulsos académicos, así como a través de expresiones artísticas como la poesía. Estas contribuciones son parte de una experiencia corporal individual y colectiva que desafía las limitaciones impuestas.

Históricamente, las feministas negras, lesbianas, indígenas, campesinas han destacado las tensiones inherentes al sentir, al espíritu y al cuerpo, evidenciando así la complejidad de las opresiones y dominaciones, especialmente cuando se considera la experiencia de vida desde la perspectiva femenina.

El retorno al análisis de las emociones desde la interseccionalidad resulta fundamental para comprender las condiciones objetivas y subjetivas de la vida. Al reconocer la inevitabilidad de las experiencias que influyen en las identidades individuales y colectivas, así, la interseccionalidad se convierte en una herramienta de análisis multidimensional que promueve una praxis feminista más inclusiva.

La interseccionalidad busca desentrañar lo abstracto y situado de la vida, y también describir la importancia de la enunciación y las realidades compartidas. En ese sentido, las emociones ofrecen una perspectiva crítica para la investigación social, posibilitando dos dimensiones de innovación: fortalecer y transformar el discurso y la práctica feminista, y abordar la naturaleza compleja e interseccional de las opresiones en las sociedades contemporáneas.

Referencias

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones.* Programa Universitario de Estudios de Género.

Arango, L. G. (2005). ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría género. *Sociedad y Economía*, 8: 159-186.

Branche, J. (2009). Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana. *Revista Poligramas*, 31(2).

Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.* Godot.

Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Paidós.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico.* Siglo XXI Editores.

Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity.* Press.
Butler, J. (1990a). *Cuerpos que importan. Sobre los limites materiales y discursivos del 'sexo'.* Paidós
Butler, J. (1990b). *Feminism and the Subversion of Identity.* Routledge.
Butler, J. (1993). *Bodies that Matter.* Routledge.
Carlo, L. D. (2016). De la patria es el otro a expatriar al otro. Identidad transmigrante: cuerpo y representaciones. *Actas de Periodismo y Comunicación*.
Caserola, M. (2013). *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres.* Queen Ludd.
Cesaire, A. (2006). El discurso sobre el colonialismo. Akal.
Clarke, C. (1988). El lesbianismo: Un acto de resistencia. En: A. Castillo y C. Maraga (Eds.), *Este puente, mi espalda*. Ism Press.
Collins, P. H. (2005). Black Feminist Thought*, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* Routledge.
Corregido, D. J. (2011). Cultura y sexualidad. En: C. Villaba y N. Álvarez, *Cuerpos, políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad.* Universidad de Granada.
Curiel, O. (2011). *El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología.* La manzana de la discordia.
Creed, B. (1995). *Lesbian Bodies, Tribades, Tomboys and Tarst.* Ism press.
Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma.* Tecnos.
Elliot, A. (2009). Sexualidades: Teoría social y la crisis de identidad. *Sociológica*, 24(69): 185-212.
Etecé (2022). *Homosexualidad.* Equipo editorial Etecé.
Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscara blancas.* Akal.
Fornet, M. (2018). *Feminismo terapéutico. Psicología empoderadora para mujeres que buscan su propia voz.* Urano.
Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad.* Siglo XXI.
Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity.* Polity Press.
Gil Hernández, F. (2010). *Vivir en un mundo de 'blancos'. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* Universidad Nacional de Colombia.
Hooks, B.; Brah, A.; Sandoval, C. y Anzaldúa, G. (2004). *Otras inapropiables feminismos desde las fronteras.* Traficantes de Sueños.
Hobbes, T. (1989). *Leviatán.* Alianza.
Jover, D. (2015). *Memoria de la esperanza.* Icaria.
La Barbera, M. (2016). Interseccionalidad, un "concepto viajero": orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplinaria*, 4(8): 105-122.

Lao Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa,* 7: 47-79.

Lozano Lerma, B. R. (2016). Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial. Tesis doctoral inédita. Universidad Andina Bolivar.

Muñoz, P. (2010). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres.* Central America Women's Network: Tegucigalpa.

Obama, M. (2018). *Mi historia.* Plaza Janés.

Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género.* En la frontera.

Restrepo, L. (2004). *Delirio.* Alfaguara.

Rich, A. (1980). *Compulsory Heterosexuality and lesbian Existence.* Norton.

Seydel, U. (2014). La constitución de la Memoria Cultural. *Acta Poética,* 35(2): 187-214. https://www.scielo.org.mx/pdf/ap/v35n2/v35n2a12.pdf

Surrallés, A. (1998). Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Anthropologica,* 16(16): 291-304. DOI: https://doi.org/10.18800/anthropologica.199801.013

UNAM Global, (20 de octubre, 2020). *Decir mujer gay en vez de lesbiana o bisexual, invisibiliza a las mujeres del LGBTTTI.* UNAM Global [Archivo de Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=eznw1iqRjzk&t=6s

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 1-17.

West, C. y Fenstermaker, S. (1995). Doing difference. *Gender & society*, *9*(1): 8-37.

Eliana Rocio Tirado Cuéllar

Colombiana. Magíster en sociología por la Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá. Adscripción institucional: Fundación Universitaria UniMonserrate. Líneas de investigación: etnicidades, sexualidades, género e interseccionalidad.
Correo electrónico: etirado@unal.edu.co

Xitlali Torres Aguilar

Mexicana. Doctora en estudios regionales por la Universidad Autónoma de Chiapas. Adscripción institucional: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Líneas de investigación: neuroeducación, género y estudios regionales.
Correo electrónico: xitlali.torres34@unach.mx



Wendy López en Plaza Regina, Xalapa. Fotografía de Gina Collins y Luis Calavera López